



**Kernos**

Revue internationale et pluridisciplinaire de religion  
grecque antique

**18 | 2005**  
**Varia**

---

## Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallisto

Madeleine Jost

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1909>

DOI : 10.4000/kernos.1909

ISSN : 2034-7871

### Éditeur

Centre international d'étude de la religion grecque antique

### Édition imprimée

Date de publication : 1 janvier 2005

Pagination : 347-370

ISSN : 0776-3824

### Référence électronique

Madeleine Jost, « Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallisto », *Kernos* [En ligne], 18 | 2005, mis en ligne le 14 septembre 2011, consulté le 14 novembre 2019. URL : <http://journals.openedition.org/kernos/1909> ; DOI : 10.4000/kernos.1909

---

## Deux mythes de métamorphose en animal et leurs interprétations : Lykaon et Kallisto

**Résumé :** Lykaon est changé en loup pour avoir sacrifié un enfant nouveau-né à Zeus Lykaïos; après lui, chaque année un homme serait transformé en loup sur le Lycée. Ces traditions ont d'abord été mises en rapport avec un dieu loup honoré par une confrérie de loups-garous. Puis l'interprétation « initiatique » s'est imposée : les lycanthropes, dont Lykaon fournirait le parangon, seraient une classe d'âge soumise à une initiation tribale. Maintenant, l'intérêt se porte sur Lykaon, pour son ambivalence « civilisé/sauvage » : sa « transgression » des règles de la civilisation est punie d'une « régression » à l'état de bête. Kallisto, séduite par Zeus et mère d'Arkas, est métamorphosée en ourse. Elle a d'abord été considérée comme l'hypostase d'une déesse ourse Artémis, puis comme un modèle mythique pour l'initiation des adolescentes. Actuellement, on insiste sur sa « transgression » de la loi d'Artémis, qui provoque sa « régression » à l'état sauvage. Pour Lykaon et Kallisto les interprétations ont évolué parallèlement; la diversité des approches successives ne participe-t-elle pas plus ou moins d'une mode ?

**Abstract:** *Two mythical metamorphoses and their interpretations: Lykaon and Kallisto.* Lykaon is changed into a wolf for having sacrificed a newborn infant to Zeus Lykaïos; after him each year a man would be transformed into a wolf on Mt. Lykaion. These traditions were at first related to a wolf-god honoured by a brotherhood of werewolves. Then the "initiatory" interpretation took over: the wolfmen, for whom Lykaon would provide a model, were an age-class subjected to a tribal initiation. Now interest is focused on Lykaon because of his "civilised/wild" ambivalence: his "transgression" of the rules of civilisation is punished by a "regression" to the animal condition. Kallisto, seduced by Zeus and the mother of Arkas, is metamorphosed into a she-bear. She was first considered as the hypostasis of a she-bear goddess Artemis, then as a mythical model for the initiation of adolescent girls. Today, stress is laid on her "transgression" of the law of Artemis, which provokes her "regression" to a wild state. For Lykaon and Kallisto, interpretations have evolved in parallel: does not the diverse range of successive approaches more or less follow fashion?

En intitulant un recueil d'articles « Interpretations of Greek mythology », J. Bremmer attirait l'attention sur la pluralité des approches possibles pour étudier les mythes grecs<sup>1</sup>. L'exemple de deux mythes arcadiens qui mettent en scène des métamorphoses en animaux permettra de montrer comment le consensus qu'obtient telle ou telle interprétation sur un mythe donné, la clé qu'elle procure, obéit à des courants de pensées qui doivent quelque chose à la mode. Au cours de son récit des Guerres messéniennes, Pausanias rapporte que les Arcadiens de la montagne avaient, au lieu de cuirasses et de boucliers, des peaux de loups et d'ours pour se protéger<sup>2</sup>; ce sont ces deux animaux emblématiques qui seront concernés dans ce qui suit.

---

<sup>1</sup> BREMMER (1988). La présente étude prolonge JOST (1985).

<sup>2</sup> Pausanias, IV, 11, 3.

Lykaon, le deuxième roi mythique d'Arcadie après Pélasgos, fut transformé en loup par Zeus. Au sanctuaire du mont Lycée, il faisait l'objet d'un récit de métamorphose que rapporte Pausanias<sup>3</sup> : « Il apporta sur l'autel de Zeus Lykaios un nouveau-né humain, sacrifia le bébé et répandit son sang sur l'autel; et on dit qu'aussitôt après le sacrifice, il devint un loup au lieu d'un homme ». Selon d'autres versions<sup>4</sup>, la transformation en loup de Lykaon (et/ou de ses fils) était la conséquence d'un banquet sacrilège : pour éprouver s'ils étaient bien en présence d'un dieu, Lykaon et/ou ses fils auraient servi à Zeus de la chair humaine. La responsabilité de cet acte impie était attribuée tantôt à Lykaon, tantôt, dans une version qui purifie le roi et le présente comme un homme pieux, à ses fils, les Lykaonides. La victime était, selon les auteurs, un hôte de Lykaon, un otage molosse qu'il avait à sa cour, ou, plus souvent un enfant, parfois même un propre fils de Lykaon ou son petit-fils Arkas. Zeus, furieux, renversa la table du festin, mettant fin avec éclat à la commensalité des hommes et des dieux. Il infligea en outre un châtiment au(x) coupable(s) : tantôt Lykaon est changé en loup, tantôt il est frappé par la foudre ou il voit sa maison foudroyée tandis qu'il se métamorphose en loup; les Lykaonides, quant à eux, sont foudroyés en même temps que lui ou foudroyés pour partie d'entre eux et changés en loups pour les autres. Plusieurs sources ajoutent que, pour punir la race humaine, Zeus envoya un déluge dévastateur. Parmi les châtiments infligés à Lykaon et à ses fils retenons la métamorphose en loup, présentée comme une punition au même titre que le foudroiement ou le déluge.

Au mythe de Lykaon, le Périégète oppose très clairement les récits relatifs à une lycanthropie qui se perpétuerait à son époque. Il affirme qu'il croit au sacrifice d'un enfant offert par Lykaon à Zeus Lykaios et à la métamorphose en loup de Lykaon, « parce que cette histoire est racontée par les Arcadiens depuis les temps anciens »; elle remonte à une époque où « les hommes étaient pour les dieux des hôtes et des commensaux », et où les dieux punissaient immédiatement les hommes. En revanche, il refuse d'ajouter foi à l'assertion selon laquelle, depuis Lykaon, un homme continuerait d'être changé en loup lors du sacrifice à Zeus et retrouverait sa forme humaine neuf ans après, à condition de s'abstenir de chair humaine : de son temps, en effet, nous dit-il, les liens entre hommes et dieux se sont distendus et la justice divine est plus lente à frapper les hommes; cette histoire n'est à ses yeux que « mensonge échafaudé sur des réalités vraies ». On le voit, Pausanias accorde foi à la tradition parce qu'elle est très ancienne; le mythe est considéré par lui comme une réalité. Au contraire, son refus de croire à la lycanthropie se fonde sur sa conception de l'évolution des rapports entre les dieux et les hommes. À ces considérations s'ajoute un argument de raison qui est développé par le Périégète à l'occasion de sa visite à Olympie : « À propos d'un boxeur, un Arcadien originaire de Parrhasie nommé Damarchos, tout ce que des hâbleurs ont raconté ne me paraissait pas crédible, à part évidem-

<sup>3</sup> Paus., VIII, 2, 3.

<sup>4</sup> Voir, pour les références aux sources, JOST (1985), p. 261, n. 6-7 et p. 262, n. 1-12.

ment sa victoire à Olympie : il aurait changé son apparence pour celle d'un loup lors du sacrifice à Zeus Lykaios et, après neuf ans, il serait redevenu homme. En tout cas, les Arcadiens non plus, me semblait-il, n'ont pas dit cela à son propos, car l'épigramme d'Olympie en parlerait; en voici le contenu :

Le fils de Dinytas, Damarchos, consacra ce portrait,  
lui qui était par sa famille Parrhasien d'Arcadie ».<sup>5</sup>

S'agissant du pugiliste Damarchos, Pausanias ne peut pas croire qu'il ait été changé en loup, parce que l'inscription qu'il a vue à Olympie n'en fait pas mention. En conséquence, il récuse l'idée qu'une lycanthropie rituelle fasse partie des traditions du mont Lycée. Ajoutons que son attitude critique va certainement de pair avec sa répugnance vis-à-vis des sacrifices humains<sup>6</sup>, la lycanthropie étant liée à la consommation de la chair humaine provenant d'un sacrifice. Ainsi, il s'inscrit en faux contre une tradition dont Platon et Plinie l'Ancien conservent le souvenir.

Platon dans la *République*<sup>7</sup> rapporte une tradition (*muthos*) racontée (*legetai*) dans le sanctuaire de Zeus Lykaios en Arcadie selon laquelle « lorsqu'on a goûté des entrailles humaines coupées en morceaux parmi celles d'autres victimes, il est fatal qu'on devienne un loup ». Plinie l'Ancien, qui se fait l'écho de la même tradition, relate une anecdote : « Skopas, le biographe des Olympioniques, raconte que lors du sacrifice de victimes humaines que les Arcadiens faisaient encore de son temps à Jupiter Lycaeus, Déménètos de Parrhasie, après avoir goûté aux entrailles d'un enfant immolé, se trouva transformé en loup; que dix ans après, ayant retrouvé sa forme humaine, il reprit son entraînement athlétique et remporta à Olympie le prix de pugilat »<sup>8</sup>. La source de Skopas ne se laisse pas deviner et l'épisode est difficile à situer dans le temps; il concerne sans doute le même athlète que Pausanias nomme Damarchos et dont on date la victoire du v<sup>e</sup> siècle ou des environs de 400<sup>9</sup>. Plinie parle de « crédulité des Grecs » et de « mensonge ». Augustin rapporte la même histoire d'après Varron, qui l'aura prise chez Skopas; il la juge incroyable<sup>10</sup>.

<sup>5</sup> Paus., VI, 8, 1.

<sup>6</sup> Cf. Paus., VIII, 38, 7, avec le commentaire de la *CUF*, et I, 22, 6 : (à propos du sacrifice de Polyxène), « Homère a eu raison de laisser de côté cet épisode cruel ». Sur les sacrifices humains, on possède, Platon mis à part (voir n. 7), deux textes qui en affirment l'existence : celui de Théophraste (Porphyre, *De l'abst.* II, 27, 2) et celui du *Mimos* (Pseudo-Platon, *Mimos*, 315c). HUGHES (1991), p. 97, tient ces textes pour dérivés de Platon et BONNECHERE (1994), p. 86, dit qu'ils « n'inspirent pas une confiance absolue ». Mais Platon ne mentionne rien des indications culturelles que fournit Théophraste lorsqu'il parle de « sacrifices humains offerts en commun... aux Lykaia ». On ne peut donc pas laisser ces textes de côté et récuser *a priori* l'existence de sacrifices humains : JOST (2002), p. 183-186.

<sup>7</sup> Platon, *République* VIII, 565d.

<sup>8</sup> Plinie l'Ancien, *Nat. Hist.* VIII, 82, d'après Skopas (*FGrH* 413 F 1 [éd. JACOBY]).

<sup>9</sup> Cf. MORETTI (1957), p. 112.

<sup>10</sup> Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 17.

Une autre tradition du même genre, rapportée par Pline et par Augustin d'après l'historien hellénistique Euanthès, est souvent invoquée à propos des rites du mont Lycée, quoi qu'elle ne soit pas explicitement rattachée à ce site. Mais comme l'anecdote joue un rôle important dans l'interprétation « initiatique » que l'on donne souvent de la lycanthropie, j'en reproduis ici la traduction : « Euanthès, qui n'est pas sans considération parmi les auteurs grecs, écrit que les Arcadiens rapportent ce qui suit. Un membre de la famille d'un certain Anthos, qui fait partie de leur nation, est tiré au sort et conduit au bord d'un étang de la région. Là, après avoir suspendu ses vêtements dans un chêne, il traverse l'étang à la nage, s'en va dans des régions désertes, s'y transforme en loup et se joint aux autres animaux de la même espèce pendant neuf ans. Si, pendant cette durée, il s'abstient de manger de l'homme, il revient au même étang et, quand il l'a retraversé à la nage, il recouvre sa forme, mais un vieillissement de neuf ans s'est ajouté à son aspect primitif. † Fabius † ajoute qu'il retrouve ses mêmes vêtements »<sup>11</sup>. En dépit de réelles ressemblances avec les textes précédents (période de neuf ans, abstention de chair humaine), le témoignage d'Euanthès offre tout au plus un parallèle aux histoires du Lycée<sup>12</sup>.

Si le mythe de Lykaon est considéré par Pausanias comme authentique, la lycanthropie est donnée comme un *muthos* arcadien par Platon, puis rejetée avec incrédulité par Pline et Pausanias. Nos contemporains ont accordé plus de crédit à la tradition et ont fait du mythe de Lykaon le mythe étimologique d'un rite. Voyons les trois grandes directions successives dans lesquelles s'est avancée la recherche.

Les traditions relatives à la lycanthropie ont très tôt retenu l'attention<sup>13</sup> et une interprétation anthropologique a été assez vite formulée. Dans son commentaire à Pausanias, J.G. Frazer, qui fait un rapprochement avec les hommes-léopards de Banana, adopte une vision ethnographique<sup>14</sup> dont on sait la longue carrière, marquée par l'étude des manifestations collectives dans lesquelles un groupe d'hommes s'assimile à tel ou tel animal dont il prend les qualités de force, de fécondité, etc.<sup>15</sup> Ce type de comparaison est à l'origine de l'interprétation « totémique » de la lycanthropie : très vite prend corps l'idée de véritables confréries religieuses de loups garous<sup>16</sup>. Chez L.R. Farnell,

<sup>11</sup> Pline l'Ancien, *Nat. Hist.* VIII, 81 (cf. aussi Augustin, *Cité de Dieu*, XVIII, 17, d'après Varron).

<sup>12</sup> JOST (2002), p. 183-186 et déjà JOST (1985), p. 260-61. Voir aussi BUXTON (1988), p. 69, qui, parlant de « similarités avec le rituel du Lycée » pose la question de l'attribution à ce site, et HALM-TISSERANT (1993), p.131, qui distingue « radicalement » le texte d'Euanthès des sources relatives au mont Lycée.

<sup>13</sup> Cf. HERTZ (1862), p. 34-41. Je ne traiterai pas ici des exégèses qui écartent la lycanthropie pour analyser le sacrifice humain comme un rite destiné à faire pleuvoir (p. ex. COOK [1914], p. 63-81; NILSSON [1941], p. 397-401 ou PICCALUGA [1968], *passim*) : voir pour ce thème JOST (1985), p. 264-265.

<sup>14</sup> FRAZER (1913), p. 190.

<sup>15</sup> LEVY-BRUHL (1927), p. 192-197.

<sup>16</sup> FARNELL I (1896), p. 41.

l'affirmation que nous avons probablement affaire à un « cult of a wolf-clan » est encore timide; elle prend toute sa force avec les pages que lui consacre H. Jeanmaire dans ses *Couroi et Courètes*. Si l'on en tire toutes les conséquences, l'« hypothèse totémique » implique, à côté de l'existence d'une communauté d'hommes loups, celle d'un dieu loup que l'on met en rapport avec l'épiclèse de Zeus Lykaios; les sacrifices humains auraient été originellement les fêtes cannibaliques d'une tribu d'hommes loups, reconnaissant le loup comme totem. L'hypothèse est retenue par J.G. Frazer, L. Gernet, J. Przyluski et on la trouve encore, plus récemment, sous la plume de P. Lévêque<sup>17</sup>. Elle s'accompagne d'une conception du processus de développement de la religion grecque, exprimée par exemple par J. Harrison<sup>18</sup>, selon laquelle des dieux animaux auraient précédé les dieux anthropomorphes. Un autre développement de la théorie des confréries d'hommes loups, que l'on trouve déjà chez H. Jeanmaire, consiste à mettre en valeur l'origine initiatique de ces groupes : « La Grèce archaïque a connu... des confréries d'hommes-loups voués après initiation et pour une période de plus ou moins longue durée... à mener le genre de vie solitaire et sanguinaire de l'animal dont ils imitaient les mœurs », écrit-il<sup>19</sup>. Cette interprétation « initiatique » est appelée à un long succès. Avant d'y venir, voyons comment l'hypothèse de Zeus Lykaios / dieu loup a été abandonnée.

Dès 1914, A.B. Cook élevait une objection d'ordre philologique : l'épiclèse Lykaios, mise par les tenants du dieu loup en rapport avec *lukos*, ne peut dériver du nom du loup<sup>20</sup>. Il y a plus fondamental : le concept de dieu animal précédant un dieu humanisé (comme on peut s'autoriser à l'examiner pour l'Égypte ou la Mésopotamie) n'a aucune raison d'être retenu en Grèce<sup>21</sup>. Il m'était apparu plausible pour Poséidon Hippios<sup>22</sup>, à la lecture d'un texte mycénien cité par Palmer. À ce qu'il semble, le texte ne désigne pas un dieu cheval, mais il donne un anthroponyme<sup>23</sup>. Même dans le cas d'Artémis, on le

<sup>17</sup> FRAZER (1913), p. 386; GERNET (1968), p. 154-171; PRZYLUSKI, p. 128-145, et en particulier, p. 130 : « Le culte du dieu loup était célébré par des confréries de loups-garous, c'est-à-dire par des associations d'hommes loups qui pratiquent une anthropophagie rituelle, comme le font encore de nos jours les hommes-léopards et les hommes-panthères du Libéria, du Gabon, du Cameroun, etc. » (l'auteur récuse l'appellation impropre de clan totémique); LÉVÊQUE (1961), p. 93-108, en particulier p. 100 (« un clan d'hommes-loups honorait un Zeus-loup »).

<sup>18</sup> HARRISON (1912), p. 122, pour l'idée que le thériomorphisme et le phytomorphisme ont précédé l'anthropomorphisme.

<sup>19</sup> JEANMAIRE (1939), p. 568.

<sup>20</sup> COOK (1914), p. 63-65. Cf. JOST (1985), p. 250, sur l'incapacité de la philologie à donner l'origine de l'épiclèse.

<sup>21</sup> Cf. les remarques de FORBES IRVING (1990), p. 43-45.

<sup>22</sup> JOST (1985), p. 283-284.

<sup>23</sup> Sur cette question, il faut maintenant ajouter à la bibliographie de la p. 283, n. 4 de mon livre (JOST [1985]), ROUSSIOTI (2001), p. 310-311. Il s'agit de la tablette pylienne Fa 16. Dans son article sur les noms des dieux dans les tablettes inscrites en linéaire B, F. ROUGEMONT (à paraître) ne retient pas cette tablette. LEJEUNE (1958), p. 289, voit dans *i-go* un anthroponyme (Hippos ou Hippôn).

verra, il n'y a aucune évidence qu'elle ait été une déesse ourse. On ne croit donc plus aujourd'hui à l'existence d'un dieu loup.

Reste l'idée d'initiation, qui a fait fortune. Le « scénario initiatique » décrit par W. Burkert en donne un brillant exemple. D'après lui, « en combinant les rumeurs sur le sacrifice arcadien et les mythes locaux, on arrive à la description d'un rituel entièrement réel et institutionnalisé »<sup>24</sup>. Après un sacrifice lors duquel les jeunes, l'esprit surexcité, pouvaient croire qu'ils avaient consommé de la chair humaine, les « mangeurs », devenus « loups », s'écartaient des hommes pendant neuf ans<sup>25</sup>. Mais « l'exclusion », liée à une classe d'âge, précédait « l'inclusion » dans la société des adultes. C'est l'idée que développe par exemple P. Bonnechere lorsqu'il écrit : « Les jeunes auraient été amenés à s'écarter de leur cadre de vie habituel et à faire les loups, au même titre que les fillettes de Brauron et de Munychie faisaient les ourses, avant de revenir conquérir leur titre de citoyen, à l'instar des Spartiates soumis pour un an à la cryptie »<sup>26</sup>. Le « scénario initiatique » est désormais associé à une initiation de type tribal plutôt qu'à l'initiation à une société secrète de loups-garous<sup>27</sup>. Cette initiation, comme la définit C. Calame, a pour « fonction d'assurer rituellement la transition sociale de la première adolescence à l'âge adulte en insérant jeunes filles et / ou jeunes gens dans la communauté des adultes pour leur attribuer le rôle actif et le statut social attendus »<sup>28</sup>. On renonce donc aux confréries de loups-garous de H. Jeanmaire et à la « projection dans une histoire évolutionniste des coutumes primitives des indigènes »<sup>29</sup> – elles-mêmes mal étayées –, pour parler d'un rite de passage vers l'« acquisition du statut d'adultes »<sup>30</sup>. Dans cette perspective, la transformation en loup n'est plus « la récompense suprême au sein d'un *wolf-clan*, mais plutôt le service requis en expiation d'une faute mythique initiale »<sup>31</sup>.

L'explication n'est guère satisfaisante. En premier lieu, on objectera que le texte qui se prête le mieux à une interprétation de la lycanthropie comme rite initiatique, celui d'Euanthès cité par Pline, ne concerne pas sûrement le sanctuaire du mont Lycée; or il sert de pierre angulaire aux démonstrations de H. Jeanmaire ainsi que de W. Burkert. « Les précisions données sur les conditions dans lesquelles s'accomplissait cette métamorphose ont un intérêt remarquable, écrit H. Jeanmaire, comme exemple de rites de passage

<sup>24</sup> BURKERT (1983), p. 89-91.

<sup>25</sup> On imagine tantôt un déguisement en loup comparable à celui de Dolon (GERNET [1968], p. 159; MAINOLDI [1984], p. 18-22), tantôt une retraite temporaire métaphoriquement traduite comme celle du loup qui vit à l'écart (BUXTON, [1988], p. 68).

<sup>26</sup> BONNECHERE (1994), p. 90.

<sup>27</sup> BONNECHERE (1994), p. 92 : « En dernière analyse, et essentiellement parce que rite et mythe mettent en scène des adolescents, l'initiation de type tribal est ici davantage plausible qu'une initiation à une société secrète de loups-garous. »

<sup>28</sup> CALAME (2003), p. 5-62, en particulier p. 29.

<sup>29</sup> CALAME (2003), p. 36.

<sup>30</sup> BONNECHERE (1994), p. 90-91; cf. déjà BURKERT (1983), p. 91; MAINOLDI (1984), p. 15. Voir aussi WATHELET (1986), p. 285-297.

<sup>31</sup> BONNECHERE (1994), p. 94.

(dépouillement d'habit, nudité rituelle, franchissement de la rivière) »<sup>32</sup>. Notons que la mention d'une étendue d'eau stagnante en Arcadie n'oriente pas vers le mont Lycée, dont l'aridité avant que n'ait surgi la Nédra était légendaire<sup>33</sup>, mais plutôt vers les bassins de l'Est, où les lacs et les surfaces inondées sont fréquents (Stymphale, Phénéos, Tégée par exemple); en fait, la proposition de P. Bonnechere de restituer la présence d'un petit étang à proximité du Lycée paraît surtout dictée par les besoins de la cause « initiatique »<sup>34</sup>. Outre l'absence de renvoi explicite au mont Lycée ou à Zeus Lykaïos, le mode de désignation par tirage au sort dans le *genos* des Anthides, à la place du sacrifice dont parlent les autres sources, fait problème. D.D. Hugues, après W. Burkert, suggère une évolution du rite dont la version de Pline représenterait une forme plus civilisée, réservée à une famille particulièrement conservatrice; mais cette hypothèse n'est qu'un pis-aller<sup>35</sup>.

Restons-en aux textes sûrement reliés au sanctuaire du Lycée; décrivent-ils un rite d'initiation ? Pour ce qui est du sacrifice humain, point de départ du rituel, le « scénario initiatique » l'interprète comme une mort symbolique « représentant une mort à l'enfance » (Bonnechere). Ce n'est pas impensable en soi, car il faut avouer qu'on manque de certitude sur la réalité du sacrifice, mais celle-ci n'est pas impossible non plus<sup>36</sup>. En revanche, la durée de neuf ans attribuée à la lycanthropie est, de prime abord, trop longue pour un rite de passage<sup>37</sup>, et il ne paraît pas convaincant de répondre qu'il s'agirait d'une « énnéatérie factice », le temps réel de l'initiation étant en fait plus court<sup>38</sup>. L'âge supposé des protagonistes pourrait convenir à un rite d'initiation si l'on se réfère à l'exemple de l'athlète Damarchos : W. Burkert propose de placer sa lycanthropie entre 16 et 25 ans<sup>39</sup>, mais Lykaon, qui serait le premier initié, a été transformé en loup alors qu'il sacrifiait à Zeus en tant que roi du pays, alors donc qu'il était déjà intégré dans la catégorie des adultes. Plus grave, le fait qu'une seule personne soit concernée à chaque fois cadre mal avec ce que l'on entend habituellement par initiation tribale, en relation avec une classe d'âge; comme pour les Anthides, les tenants de l'initiation font appel à l'idée que cette initiation sélective n'est qu'une « survivance » d'un temps où

<sup>32</sup> JEANMAIRE, (1939), p. 559; comp. BURKERT (1983), p. 90 : « The wolf metamorphosis, as described by Euanthes, can easily be seen as an initiation ritual. » Voir aussi BUXTON (1988), p. 69, qui analyse les aspects initiatiques du texte sans prendre parti sur son attribution; BORGEAUD (1979), p. 63. A. MOREAU (1999), p. 211, parle de rite « résolument initiatique ».

<sup>33</sup> Callimaque, *Hymne à Zeus*, 18-41.

<sup>34</sup> BONNECHERE (1994), p. 88; cf. aussi HUGHES (1991), p. 100 (*ad stagnum* indiquant un mouvement, le rite serait peut-être « à quelque distance »).

<sup>35</sup> BURKERT (1983), p. 88; HUGHES (1991), p. 107.

<sup>36</sup> JOST (2002), p. 183-186.

<sup>37</sup> On ne peut songer, en fait de parallèle, qu'à l'« embrigadement » dans les *agélai*, en Crète, qui pourrait avoir été de dix ans environ (cf. JEANMAIRE [1939], p. 425-427, d'après Hésychios s.v. *décadromoi*). Pour un rite ossète comparable cf. IVANCIK (1993), p. 305-329 (référence aimablement communiquée par B. Sargent).

<sup>38</sup> BONNECHERE (1994), p. 90. Cf. déjà JEANMAIRE (1939), p. 559 et 368-69.

<sup>39</sup> BURKERT (1983), p. 92.



tous les initiés subissaient la transformation<sup>40</sup> ; le lycanthrope représenterait sa classe d'âge. Pas plus que précédemment cette perspective évolutionniste n'est satisfaisante. Enfin on objectera au « scénario initiatique » qu'il donne une valeur positive à une métamorphose que les sources antiques considèrent comme un châtement. L'interprétation de la lycanthropie comme rite d'initiation n'est donc pas convaincante.

D.D. Hughes déjà, à propos des pages enthousiastes de W. Burkert, écrivait non sans humour : « The reader may begin to feel that initiation has supplanted the Corn Spirit, Yae Demons, totems, Dying Gods, and Slain Kings of yesterday as a convenient but facile and unfounded explanation of some of the more puzzling rituals of the anciens »<sup>41</sup>. Il rejoint K. Dowden qui fustige « the initiatory panacea »<sup>42</sup> – tout en l'utilisant abondamment. Aujourd'hui, la notion même d'initiation tend à être mise en question par certains de ceux-là même qui l'avaient mise en œuvre. F. Graf<sup>43</sup> montre comment ce concept, qui n'a aucun équivalent en grec, connaît son apogée dans les années 1960/70 ; il remplace alors le paradigme de la fertilité qui avait fait les beaux jours de la période d'urbanisation et d'industrialisation de la fin du XIX<sup>e</sup> siècle, entraînant en contrepartie la nostalgie et l'idéalisation de la vie rurale primitive. Son aspect subversif explique en partie son succès, car le rapprochement de ces rites avec les rites de sociétés primitives était en contradiction avec l'humanisme des études classiques pendant le début du XX<sup>e</sup> siècle. Et C. Calame de conclure : « L'engouement pour la notion opératoire que constitue le rite d'initiation tribale fait figure de mode »<sup>44</sup>.

Autres temps, autre mode : le concept d'initiation n'est plus d'actualité aujourd'hui. Dès lors, il convient de réexaminer la légende de Lykaon qui est généralement considérée par les tenants de l'interprétation « initiatique » comme un mythe fondateur. Il apparaît vite que ce mythe n'a rien à voir avec un mythe d'initiation<sup>45</sup>. Lykaon n'est pas le prototype des hommes loups : sa transformation en loup n'est pas temporaire ; elle est définitive et elle ne prélude pas à une réintégration dans la communauté des hommes<sup>46</sup>. Lykaon est un loup – l'animal dont il porte le nom –, pas un loup-garou. Qui plus est, il n'est pas cannibale, pas plus que Tantale qui offre un repas sacrilège aux dieux<sup>47</sup>. Ces points de divergence avec les histoires de loups-garous invitent à

---

<sup>40</sup> HUGHES (1991), p. 103.

<sup>41</sup> HUGHES (1991), p. 103 ; suit une série d'objections pour lesquelles je le rejoins. À noter que chez BONNECHERE (1994), p. 166 et 169, ces rituels initiatiques ne doivent pas être isolés des « croyances ayant trait à la fertilité de la terre et à la fécondité des hommes et des animaux » : les fêtes initiatiques tribales se déroulaient, nous dit-il, « dans une évolution parallèle à la germination et à la maturation des récoltes ».

<sup>42</sup> DOWDEN (1989), p. 6.

<sup>43</sup> GRAF (2003), p. 3-24.

<sup>44</sup> CALAME (2003), p. 38.

<sup>45</sup> Cf. les remarques salutaires de FORBES IRVING (1990), p. 56-57.

<sup>46</sup> Cf. les remarques de BUXTON, (1988), p. 74 et FORBES IRVING (1990), p. 56-57.

<sup>47</sup> Pour le rapprochement entre Lykaon et Tantale, cf. SOURVINOU-INWOOD (1986), p. 42-44 ; et déjà PICCALUGA (1968), p. 186-190.

étudier le mythe pour lui-même<sup>48</sup>, indépendamment de la lycanthropie. C'est par le biais de cette étude, pour laquelle l'ouvrage de G. Piccaluga paru en 1968 avait donné de sérieuses bases, qu'un nouveau courant d'interprétation se fait jour actuellement.

Le thème de l'ambivalence, sur lequel j'avais insisté jadis, après G. Piccaluga, est à la base des interprétations récentes<sup>49</sup>. Lykaon est à la fois un héros civilisateur et l'auteur d'un sacrifice criminel. « Selon une tradition rapportée par les Arcadiens, Lykaon, raconte Pausanias, fonda la cité de Lykosoura sur le mont Lycée, il donna à Zeus le surnom de Lykaïos et institua le concours des Lykaïa »<sup>50</sup>. Comme le note M. Detienne, le temps de Lykaon marque une rupture avec le temps qui le précède, celui de Pélasgos, « l'âge de la cueillette et des cabanes, quand la première humanité, si démunie, semble ignorer toute distance d'avec la race des dieux »<sup>51</sup>. Lykaon est un « bon héros » que l'on peut mettre en parallèle avec Kékrops<sup>52</sup> : un texte de Philochore fait de ce roi celui qui donne son nom à la cité d'Athènes, qui institue le sacrifice (le premier, il sacrifie un bœuf à Zeus) et qui attribue à Zeus son appellation<sup>53</sup>. Naissance d'une cité, sacrifice, épiclèse de Zeus, tels sont aussi les trois domaines où s'illustre Lykaon : il apparaît comme le promoteur d'une nouvelle étape dans la vie civilisée. Nicolas de Damas lui attribue d'ailleurs la *dikaïosune*<sup>54</sup>, et l'image de l'homme pieux est sauvegardée dans la version du banquet sacrilège offert à Zeus qui laisse Lykaon à l'écart et impute l'impiété à ses fils, les Lykaonides. Que penser alors de l'offrande à Zeus de chair humaine ? Tant pour ce qui concerne l'immolation d'un enfant chez Pausanias que pour le repas cannibale offert à Zeus dans les autres versions, G. Piccaluga a bien noté que, même lorsque l'acte est présenté comme odieux, un bon nombre de sources utilisent pour le désigner les verbes *sphattein*, *sphagiasthai*, *thuein*, qui sont les termes du sacrifice. L'acte a, en quelque sorte une double valeur : sacrilège, il attire le châtement; sacré, il fonde un rite. On pense au sacrifice du bœuf lors des Bouphonies à Athènes : J.-L. Durand a bien montré, à propos du « premier meurtre / sacrifice » accompli par Sopatros, comment son « impiété primordiale » est punie par le biais de la mise en jugement de la hache, tandis qu'il permet que « le lien avec la divinité [se mette en place] »<sup>55</sup>. On peut penser de même que le banquet sacrilège / sacré de Lykaon ne devait pas être fondamentalement incompatible

<sup>48</sup> Cf. les remarques de F. GRAF (1993), p. 52 et 116 (« myth and ritual are autonomous phenomena »).

<sup>49</sup> JOST (1985), p. 262-263. Voir maintenant GOURMELEN (2004), p. 275-280.

<sup>50</sup> Paus., VIII, 2, 3.

<sup>51</sup> DETIENNE (1991), p. 747.

<sup>52</sup> Cf. Paus., VIII, 2, 2; mais Pausanias fait référence aux sacrifices non sanglants, généralement attribués à Kékrops, pour les opposer à ceux de Lykaon.

<sup>53</sup> Philochore, *FGrH* 328 F 93 (éd. JACOBY). Texte analysé par DURAND (1986), p. 24-25; voir aussi GOURMELEN (2004), p. 255-57.

<sup>54</sup> Nicolas de Damas, *FGrH* 90 F 38 (éd. JACOBY). Pausanias, VIII, 2, 4, attribue « à leur justice et à leur piété » la commensalité des hommes de l'époque de Lykaon avec les dieux.

<sup>55</sup> DURAND (1986), p. 21 et 53.

avec l'image d'un roi pieux. C'est cette vision positive du personnage que donne Pausanias. Pourtant Lykaon est aussi, aux yeux de Zeus et aux yeux de la postérité, « un homme bien connu pour sa férocité », comme le désigne Ovide<sup>56</sup>, puni par le maître des dieux pour son impiété. Par son offrande sacrilège, Lykaon se rattache encore « au temps de la vie bestiale » dont l'anthropophagie est un des caractères. Le règne de Lykaon, encore proche du *theriodes bios*<sup>57</sup> des origines, n'est pas totalement dégagé de la sauvagerie.

Dès lors les explications les plus récentes de la métamorphose en loup de Lykaon tournent autour de l'idée de bestialité. Focalisées sur le personnage de Lykaon, elles font peu de cas de la lycanthropie. En 1937, R. Eckels avait déjà insisté sur la fréquence du thème du loup-garou dans la littérature européenne et folklorique; il plaçait les histoires du mont Lycée au rang de forfanteries dont Pausanias aurait été victime : « the mountainer loves to épater les bourgeois » écrit-il<sup>58</sup>. La question est aussi évacuée, plus récemment, par P.M.C. Forbes Irving qui s'appuie également sur la fréquence des histoires de loups-garous dans le folklore européen; on en trouve plusieurs exemples dans l'antiquité tardive (Pétrone, Ésope<sup>59</sup>) et il a dû en exister en Arcadie, ailleurs aussi que sur le mont Lycée, comme le suggère le texte d'Euanthès. Dans le sanctuaire de Zeus, elles pouvaient être liées au sacrifice dont le caractère secret encourageait les rumeurs sombres; peut-être le mythe de Lykaon lui-même a-t-il favorisé une telle extension.

Revenons à Lykaon<sup>60</sup>. Son crime date la séparation entre les hommes et les dieux. Auparavant, Lykaon avait coutume de recevoir les dieux à sa table (Pausanias parle de la commensalité entre les dieux et les hommes à son époque). En offrant de la chair humaine à Zeus, Lykaon offense le dieu; dans la version où il présente la chair en nourriture à Zeus, il brise aussi le « code alimentaire » et rabaisse en quelque sorte le dieu à l'état bestial : le cannibalisme est en effet perçu comme le symbole même du retour à la sauvagerie<sup>61</sup>. Zeus renverse la table de son hôte, dans un geste hautement symbolique<sup>62</sup>, et s'écarte désormais des hommes. Ainsi, l'offense de Lykaon détermine une nouvelle relation, plus distante, entre les dieux et les hommes<sup>63</sup>.

Comme châtiment de l'impiété de Lykaon, Zeus choisit d'en faire un animal qui symbolise lui aussi la sauvagerie. Non seulement le loup est d'une « voracité sanguinaire », mais plus qu'un être asocial, c'est, comme l'ont

<sup>56</sup> Ovide, *Métamorphoses* I, 198.

<sup>57</sup> Notion analysée par GOURMELEN (2004), p. 220-225.

<sup>58</sup> ECKELS (1937), p. 31-69. Cf. aussi NILSSON (1941), p. 399, qui impute les histoires de loups-garous à l'étymologie populaire de l'épidèse Lykaïos/loup.

<sup>59</sup> Pétrone, *Satyricon*, 61; Ésope, fr. 196 (éd. HALM); cf. déjà Hérodote, IV, 105, à propos des Neures.

<sup>60</sup> FORBES IRVING (1990), p. 55-56.

<sup>61</sup> Cf. FORBES IRVING (1990), p. 93 et DETIENNE (1977), chap. 3.

<sup>62</sup> Le motif de la table renversée est lié, dans le mythe, à celui du repas cannibale : cf. Tantale, Atrée, Procné et Philomèle (BORGEAUD [1979] p. 46-47, n. 10).

<sup>63</sup> Voir FORBES IRVING (1990), p. 91-92.

montré M. Detienne et J. Svenbro, « l'ennemi mortel de toute communauté »<sup>64</sup>. Le choix de cet animal renvoie à la sauvagerie de Lykaon. Mais il y a plus : la bestialité dans laquelle est plongé Lykaon symbolise le contraste entre la civilisation qu'il avait établie et le monde sauvage où le ramène son acte. Au total, selon P.M.C. Forbes Irving, on a donc un « mythe étiologique », qui fonde à la fois la distinction entre les hommes et les dieux, et la distinction entre les hommes et les animaux<sup>65</sup>. Originellement, hommes, bêtes et dieux étaient très proches; désormais les dieux sont dans un monde à part; Lykaon-roi est le premier homme civilisé et Lykaon-loup est un animal, le loup, symbole du monde des bêtes dans son opposition aux hommes et aux institutions. En Lykaon se succèdent en s'opposant la conduite de l'homme et celle de l'animal.

À cette dualité de Lykaon, M. Detienne donne un sens. Il interprète la métamorphose en loup comme une « régression » de la civilisation à la bestialité : c'est l'illustration de « la loi du retour possible à un état antérieur »; les Arcadiens découvrent à cette occasion « que le progrès n'est pas nécessairement irréversible, que la régression fait partie des possibles dans l'histoire de l'humanité »<sup>66</sup>. Ph. Borgeaud déjà avait souligné, en s'appuyant sur l'oracle de Delphes qui menace les Phigaliens d'un retour à l'anthropophagie, le caractère « toujours provisoire et mobile » de la « société » arcadienne; il analysait la royauté de Lykaon comme un règne « transitoire » : la bestialité du repas qu'il offre à Zeus montre en effet que son règne, qui correspond à l'avènement d'une ère en apparence civilisée, n'est en fait pas encore détaché du *thériodès bios*<sup>67</sup>. Comme le note M. Detienne, « dans la mémoire grecque de l'archaïcité, Lykaon... semble affirmer l'impossible partage radical entre hommes, bêtes et dieux »<sup>68</sup> et le retour éventuel à la sauvagerie. D'où l'idée que la « transgression » (le sacrifice impie) induit la « régression » (la métamorphose en loup). Ce schéma, « transgression/régression », qui souligne la perméabilité de la frontière entre le « civilisé » et le « sauvage », est en passe de remplacer l'interprétation initiatique. L. Gourmelen, dans un ouvrage récent, intitule un de ses développements « Métamorphose : régression vers l'animalité »<sup>69</sup> et, s'il prend soin de préciser en note qu'il n'écarte pas pour autant d'autres interprétations de type initiatique ou totémique, il est néanmoins représentatif d'un nouveau courant de pensée<sup>70</sup>. Que l'on opte pour la « distinction » entre les espèces de P.M.C. Forbes Irving ou pour

<sup>64</sup> DETIENNE, SVENBRO (1979), p. 229. Pour les autres punitions infligées par Zeus, *cf.* ci-dessus, p. 2.

<sup>65</sup> FORBES IRVING (1990), p. 90-95.

<sup>66</sup> DETIENNE (1991), p. 744. Le thème de l'instabilité de la civilisation en Arcadie est analysé par BORGEAUD (1979), p. 33-34.

<sup>67</sup> *Cf.* Paus., VIII, 42, 6; BORGEAUD (1979) p. 34 et 48.

<sup>68</sup> *Cf.* DETIENNE (1991), p. 750.

<sup>69</sup> GOURMELEN (2004), p. 282-284.

<sup>70</sup> On situera à part l'analyse de HALM-TISSERANT (1993), p. 133, qui rapproche les célébrants du mont Lycée des adeptes de Dionysos et conclut : « Entransés ou passifs, les adeptes de ces cultes atteignent, fût-ce par des voies différentes, à la même bestialité libératrice. »

« l'impossible partage » de M. Detienne, on est dans un même système explicatif qui confronte les notions de « sauvage » et de « civilisé », tantôt en les opposant, tantôt en soulignant leur complémentarité. Ce sont les mêmes concepts que l'on retrouvera pour Kallisto.

« En plus de sa descendance mâle, rapporte Pausanias<sup>71</sup>, Lykaon eut une fille, Kallisto ». Cette Kallisto, dit-il, s'unit à Zeus et Héra la transforma en ourse. C'est la métamorphose de Kallisto en ourse qui nous intéressera. La légende est connue sous d'assez nombreuses formes et la recherche s'est souvent focalisée sur l'idée de reconstruire les versions perdues afin de parvenir à restituer une « version originale »<sup>72</sup>; on admet aujourd'hui que celle-ci est impossible à établir de manière incontestable<sup>73</sup>. A. Henrichs<sup>74</sup>, dans une « approche mythographique », essaie du moins de retracer l'histoire des traditions, ce qui engage à éviter de les mettre toutes sur le même plan. Quoi qu'il en soit, c'est à nouveau l'évolution des interprétations proposées depuis l'ouvrage fondateur de R. Franz<sup>75</sup>, paru en 1890, que l'on étudiera.

Le mythe comporte plusieurs thèmes. Quitte à revenir sur tel détail d'une autre source, on en aura un aperçu commode en partant de la *Bibliothèque* du Pseudo-Apollodore, qui fait état de diverses versions : « Kallisto était compagne de chasse d'Artémis, portait les mêmes vêtements qu'elle et avait juré de rester toujours vierge. Zeus étant devenu amoureux d'elle, la viola, ayant pris à cet effet l'apparence d'Artémis selon les uns, d'Apollon selon les autres. Il la changea en ourse pour la cacher d'Héra; mais cette déesse la fit tuer par Artémis à coup de flèches, comme une bête sauvage. D'autres disent qu'Artémis la tua parce qu'elle n'avait pas conservé sa virginité. Zeus enleva son enfant et, l'ayant porté en Arcadie, le confia à Maïa pour qu'elle l'élevât et lui donna le nom d'Arkas; il changea ensuite Kallisto en constellation et c'est elle qu'on nomme l'Ourse ». Les épisodes essentiels sont les amours d'une jeune fille avec Zeus, la métamorphose en ourse de la jeune femme (attribuée ailleurs soit à Zeus soit à Héra)<sup>76</sup>, la mission confiée à Maïa et à Hermès d'élever Arkas et le catastérisme final<sup>77</sup>. Dans les chapitres introductifs des

<sup>71</sup> Paus., VIII, 3, 6. Cf. aussi Eumélos, fr. 10 (éd. DAVIES *EGFF*); Hésiode, fr. 163 (éd. MERKELBACH-WEST) et la base d'un groupe en bronze de Delphes (Paus., X, 9, 5-6 et BOURGUET [1910], p. 4-9). Le texte du Pseudo-Apollodore, *Bibl.* III, 8, 2, selon lequel Hésiode (fr. 163 [éd. MERKELBACH-WEST]), aurait fait d'elle une nymphe, pourrait, selon W. Sale, ne pas provenir du même poème d'Hésiode (SALE [1962], p. 142-141). Sur les diverses généalogies de Kallisto, cf. DOWDEN (1989), p. 182-183.

<sup>72</sup> Voir par exemple les travaux de SALE (1962), p. 122-141 et (1965), p. 11-35, dont les analyses de détail sont au demeurant souvent valables.

<sup>73</sup> Cf. HENRICHs (1988), p. 264.

<sup>74</sup> HENRICHs (1988), p. 254-267.

<sup>75</sup> FRANZ (1890).

<sup>76</sup> Voir les sources, commodément présentées en tableau, dans HENRICHs (1988), p. 256-257. Cf. aussi JOST (1985), p. 406, n. 4.

<sup>77</sup> BURKERT (1979), p. 5-6, propose, à la manière de V. Propp, « la tragédie de la jeune fille » (Kallisto, mais aussi Augé, Danaé, Io, Tyro, Mélanippe et Antiope) en cinq épisodes : 1) départ de la maison; 2) « séclusion » – Kallisto rejoint Artémis; 3) enlèvement – elle est violée par Zeus;

*Arkadika*, Pausanias expose une version « panhellénique » qui correspond à ce schéma pour l'essentiel<sup>78</sup> : Kallisto s'unit à Zeus; Héra, jalouse, transforme Kallisto en ourse et Artémis la tue d'une flèche. Zeus envoie Hermès pour sauver l'enfant que porte Kallisto; d'elle, il fait alors une constellation, la Grande ourse. Mais le Périégète note lui-même la contradiction qui existe entre la version « panhellénique », avec le catastérisme – sans doute précédé de la métamorphose en ourse –, et la tradition locale arcadienne qui montrait un tombeau de Kallisto sur la route qui mène de Mégalopolis à Trikolonoi : il a vu « un tertre élevé, avec une quantité d'arbres tant sauvages que cultivés; au sommet du tertre il y a un sanctuaire d'Artémis dite Kallisté »<sup>79</sup>. À ce qu'il semble, comme le pensait déjà W. Sale<sup>80</sup>, la version de Trikolonoi, ignorait la métamorphose comme le catastérisme; la tombe, dont l'aspect est celui des sépultures que l'on réserve aux héros depuis Homère<sup>81</sup>, implique une mort humaine<sup>82</sup>. Un premier problème se pose donc : le thème de la métamorphose a-t-il eu cours en Arcadie ?

Un seul autre texte que celui de Pausanias suppose la même version qu'à Trikolonoi, le *Certamen Hesiodi et Homeri*, un recueil de l'époque d'Hadrien qui remonte peut-être au sophiste Alcidamas (ca 400 av. J.-C.)<sup>83</sup>. L'un après l'autre, Homère et Hésiode déclament un vers : « Mais lorsqu'elle se fut laissé dompter par le mariage, Artémis qui lance des traits... », commence Hésiode qui espère embarrasser Homère en laissant entendre qu'Artémis a connu le mariage, « Artémis tua Kallisto de son arc d'argent » poursuit Homère en déjouant le piège. Comme dans la tradition rapportée par Pausanias, Kallisto, dans ce passage, aurait été tuée sous la forme d'une jeune femme<sup>84</sup>. Le témoignage des monnaies d'Orchomène<sup>85</sup>, une cité qui n'est pas très éloignée de Trikolonoi, semblerait aller dans le même sens. On y voit au droit Artémis qui vient de décocher une flèche et, au revers, une jeune femme assise sur un rocher qui s'effondre en arrière, le sein percé d'une flèche; près d'elle, le petit Arkas. La transformation en ourse (qui figure sur quelques vases apuliens<sup>86</sup>) n'est pas évoquée ici. Il est vrai que, sur le champ restreint d'une monnaie les indications, très discrètes sur les vases, d'oreilles d'ours et de pelage n'au-

4) tribulations – elle est changée en ourse, tuée et transformée en astre; 5) sauvetage et naissance d'un garçon (Arkas).

<sup>78</sup> Paus., VIII, 3, 6; cf. aussi I, 25, 1.

<sup>79</sup> Paus., VIII, 35, 8.

<sup>80</sup> SALE (1965), p. 11-35.

<sup>81</sup> Arkas, le fils de Kallisto, avait également sa tombe dans les parages, dans le mont Ménale, avant qu'elle ne soit transférée à Mantinée (cf. Paus., VIII, 9, 3).

<sup>82</sup> Contra FONTENROSE (1981), p. 72.

<sup>83</sup> *Certamen Hesiodi et Homeri*, 111-112.

<sup>84</sup> Contra HENRICH (1988), p. 266, qui considère que la « version arcadienne » est une construction moderne : pour lui la transformation en ourse précède toujours la mort et le catastérisme, même lorsque ce n'est pas explicitement dit; mais il ne tient pas compte du témoignage de Pausanias qui a vu la tombe de Kallisto.

<sup>85</sup> Cf. M. JOST (1985), p. 115-116, n. 11 et pl. 31, fig. 1. Voir aussi MCPHEE (1990), p. 942.

<sup>86</sup> Cf. MCPHEE (1990), p. 941-942.

raient guère été perceptibles; ajoutons que le monnayage arcadien ne fait jamais place au thériomorphisme, même lorsque celui-ci est attesté dans la littérature<sup>87</sup>. Quoi qu'il en soit, c'est la version de Trikolonoi que l'on reconnaît sur le monnayage : Artémis, qui a précisément un sanctuaire sur le tertre funéraire de Kallisto, est celle qui lui a donné la mort, après qu'elle fut mère d'Arkas. La version locale devait donc être la suivante : Kallisto, pour s'être unie à Zeus, est abattue d'une flèche par Artémis et enterrée sous un tertre.

Cette tradition locale rapportée par Pausanias est peu répandue et de peu d'écho dans la littérature. Il n'y a pourtant pas lieu d'en suspecter l'authenticité. Pausanias a recueilli la version sur le site, qu'il a personnellement visité : les notations de chemin « escarpé » jusqu'à Krounoi, puis de « descente »<sup>88</sup> garantissent l'« autopsie ». On aura soin seulement de ne pas confondre, comme fait W. Sale<sup>89</sup>, authenticité et ancienneté. La tradition que donne Pausanias ne se laisse pas dater. Le témoignage des monnaies inviterait à remonter au IV<sup>e</sup> siècle; quant à la forme de la tombe, un tertre de terre, elle n'a pas d'âge : aussi bien le tombeau mythique de Pénélope que celui du tyran de Mégalopolis Aristodémos à l'époque hellénistique sont désignés comme *gès chōma*<sup>90</sup>.

Indépendante de la version de Trikolonoi, la tradition littéraire localise Kallisto en Arcadie (elle habite cette région où elle aime chasser avec Artémis) et, dès Hésiode<sup>91</sup>, elle connaît le thème de la transformation en ourse. S'appuie-t-elle sur une tradition arcadienne ? Selon J. Larson, la tradition de la métamorphose se rencontrait sûrement en Arcadie, ailleurs qu'à Trikolonoi<sup>92</sup>. Le nom d'Arkas, fils de Kallisto, évoque celui de l'ours (*arktos*) et l'on peut supposer qu'un mythe faisant naître Arkas d'une ourse a bien existé dans la région<sup>93</sup>. Les attestations d'une telle version font cependant défaut. Un texte d'Ar(i)aithos de Tégée<sup>94</sup> rattache « Mégisto » (*i.e.* Kallisto) à Nonakris : sans qu'on en connaisse le contenu, une version du mythe de Kallisto pourrait donc être localisée en Arcadie du NE; les monnaies de Phénéos qui, au IV<sup>e</sup> siècle, représentent Hermès avec le petit Arkas dans les bras appartiennent au même secteur géographique. Mais il n'est pas certain qu'il faille prendre la mention de Nonakris au pied de la lettre, car « Nonakris » a plusieurs fois dans les sources un sens assez vague<sup>95</sup>. On en dirait autant pour la *virgo*

<sup>87</sup> Ainsi à Thelpousa, c'est un visage féminin aux cheveux dénoués et en désordre, qui, faisant pendant au cheval Arion figuré au revers, représente Déméter Erinys, alors que la légende rapportait sa métamorphose en cavale : cf. JOST (1985), p. 64 et pl. 11, fig. 2.

<sup>88</sup> Paus., VIII, 35, 8.

<sup>89</sup> SALE (1965), p. 15.

<sup>90</sup> Paus., VIII, 12, 5 et VIII, 36, 5.

<sup>91</sup> Hésiode, fr. 163 (éd. MERKELBACH-WEST); cf. SALE (1962), p. 122-141.

<sup>92</sup> LARSON (1995), p. 90. Cf. déjà SALE (1965), p. 25-35.

<sup>93</sup> Un lien entre Arkas et l'ours, *arktos*, s'il n'est pas fondé étymologiquement (cf. CHANTRAINE [1968], s.v. *arktos*), était établi dès l'antiquité : cf. Istros, *FGrH* 33 f 75 (éd. JACOBY).

<sup>94</sup> Ar(i)aithos de Tégée, dans *FGrH* 316 F 2 (éd. JACOBY).

<sup>95</sup> Cf. les remarques de DOWDEN (1989), p. 235, n. 30.

*Tegeaea* d'Ovide, dont la localisation semble approximative<sup>96</sup>. Une tradition relative à Kallisto pourrait avoir été ancrée autour du mont Lycée : outre les traditions qui font de la jeune femme une fille de Lykaon<sup>97</sup>, plusieurs récits se rattachent au mont Lycée. Un texte hésiodique<sup>98</sup> racontait comment, l'ourse Kallisto s'apprêtant à entrer dans l'*abaton* de Zeus sur le mont Lycée et les Arcadiens voulant la tuer, Zeus la changea en astre. Une tradition peut-être plus tardive reliait Arkas et Lykaon, en faisant d'Arkas la victime du banquet cannibalique de Lykaon<sup>99</sup>. Au total, on n'a pas la preuve avérée que l'histoire de la métamorphose fut bien élaborée en Arcadie, mais, quoi qu'il en soit, l'Arcadie était dans l'imaginaire grec une région où la métamorphose en animal paraissait un châtement plausible, et les sources littéraires associent étroitement le mythe de la métamorphose en ourse de Kallisto et l'Arcadie.

K.O. Müller a été le premier à interpréter Kallisto comme ancienne déesse ourse, simple dédoublement d'une Artémis qui aurait même nature. À l'origine Artémis ourse était mère d'Arkas. Lorsque la conception faisant d'Artémis une vierge se fut imposée, rendant sa maternité impossible, on lui aurait inventé une compagne, Kallisto, sur qui l'histoire aurait été transférée en même temps que la forme d'une ourse<sup>100</sup>. Kallisto transformée en ourse est somme toute identique à Artémis, ourse elle aussi. Pour identifier Artémis et Kallisto, il y a la ressemblance entre les deux figures, toutes deux chasseresses, et le fait qu'Artémis Kallisté, « la Très Belle », avait un temple sur le tertre funéraire de Kallisto. L'idée que Kallisto est l'hypostase d'une déesse ourse est explicitement formulée dans le *Kleine Pauly* en 1969 : « Artemis Kallisto, deren Hypostase sie ist »<sup>101</sup> ; elle est encore affirmée ou latente dans les années 1970-1980 chez P. Lévêque, M. Maggiulli, L. Kahil ou R. Arena<sup>102</sup>. Dans ce système, le choix de l'ours pour la métamorphose est imputé tantôt au rapprochement entre Arkas et l'ours, *arktos*<sup>103</sup> (Arkas, lié par son nom à l'ours,

<sup>96</sup> Ovide, *Fastes* II, 167, et *Art d'aimer*, 55; R. SCHILLING, dans son commentaire des *Fastes* de la *CUF* (1992), p. 111, considère que *Tegeaea* est une métonymie pour l'Arcadie.

<sup>97</sup> Cf. ci-dessus, n. 71.

<sup>98</sup> Hésiode, fr. 163 (éd. MERKELBACH-WEST). HENRICHs (1988), p. 260-61, considère que les fragments « hésiodiques » sont une version « pré-hellénistique » mise en forme par un érudit alexandrin du III<sup>e</sup> s. (Ératosthène de Cyrène ?).

<sup>99</sup> BORGEAUD (1979), p. 51, n. 30, n'exclut cependant pas que ce récit ait appartenu au *Catalogue des femmes* d'Hésiode. HENRICHs (1988), p. 261, parle de « mythographical patchwork ». Ajoutons qu'une scholie à Théocrite, I, 123, fait peut-être allusion à un « lieu-dit Kallisto » sur le mont Lycée (mais le texte n'est pas sûr).

<sup>100</sup> MÜLLER (1825), p. 73-76. Voir, dans la suite, FARNELL II (1896), p. 435, et encore MAGGIULLI (1970), p. 179-185.

<sup>101</sup> GEISAU (1969).

<sup>102</sup> LÉVÊQUE (1961), p. 98; M. MAGGIULLI (1970), p. 179-185 (il parle d'un culte d'animal-totem). Pour KAHIL (1977), p. 86-120, en particulier p. 94, on peut « remonter à une réalité très ancienne où la déesse était identifiée, au moins jusqu'à un certain point avec son animal sacré »; ARENA (1979), p. 5-25.

<sup>103</sup> Cf. SALE, (1965), p. 26, donne le scénario suivant : les Arcadiens auraient développé, indépendamment de la légende de Trikolonoï, l'idée que leur ancêtre, Arkas, était fils d'une ourse. À un certain moment, il aurait été jugé souhaitable de relier ensemble Arkas et la divinité



devrait alors avoir une mère ourse), soit par un lien privilégié d'Artémis avec l'ours<sup>104</sup>.

Déjà mise en doute par M.P. Nilsson, puis par W. Sale, l'hypothèse examinée est aujourd'hui abandonnée<sup>105</sup> : tant l'affirmation qu'Artémis ait été une déesse ourse que l'idée que Kallisto ait remplacé Artémis dans le mythe manque de fondement. Commençons par la prétendue déesse ourse, Artémis. Il n'y a pas de raison d'y accorder foi. La théorie qui fait dériver le nom d'Artémis d'*ar(k)tos*, l'ours est fragile<sup>106</sup>. Aucune épiclèse d'Artémis ne dérive du nom de l'ourse, aucune légende ne fait allusion à un thériomorphisme de la déesse, fut-il passager comme, par exemple, pour Poséidon à Thelpousa quand il se transforme en cheval<sup>107</sup>. Même à Brauron, dont on invoque souvent le parallèle, le rite de l'*arkteia* célébré en l'honneur de la déesse n'implique pas autre chose qu'un lien privilégié entre Artémis et l'ours; l'ourse, dissociée de la déesse, subsiste comme animal sacré et un fragment de cratérisque la représente à Brauron<sup>108</sup>. En tant que *potnia theron*, Artémis est simplement la déesse protectrice des animaux sauvages et en particulier de l'ours<sup>109</sup>. Ajoutons enfin que dans le mythe de Kallisto la forme ursine, loin d'être vue de manière positive comme une qualité divine, est présentée comme un châtement. Au total, pas plus que pour le présumé dieu loup, le concept de dieu animal ne doit être retenu.

Venons-en à « l'hypostase », Kallisto. On ne trouve pour elle aucune trace d'un statut héroïque ou divin hérité de la déesse Artémis. De la proximité avec Artémis, honorée sur le tertre de Kallisto, que souligne l'épiclèse de la déesse (Kallisté), ne découle évidemment pas l'identité. Si on laisse de côté la glose d'Hésychios qui parle pour Kallisto de *gynaikeia théos* (c'est un *unicum*)<sup>110</sup>, en Arcadie rien n'implique que Kallisto ait été associée au culte d'Artémis Kallisté<sup>111</sup>, comme Iphigénie à celui de l'Artémis de Brauron<sup>112</sup>. Rien

---

majeure d'Arcadie, Artémis; celle-ci étant vierge, c'est sa compagne qui, changée en ourse, serait devenue la mère d'Arkas.

<sup>104</sup> Le parallèle de Brauron est alors invoqué (cf. p. ex. LÉVÊQUE [1961], p. 98). Sur l'ours à Brauron, voir n. 108.

<sup>105</sup> Cf. FORBES IRVING (1990), p. 45-47 (cf. NILSSON [1941], p. 485-486; SALE [1965], p. 21-29).

<sup>106</sup> JOST (1985), p. 405-406.

<sup>107</sup> Paus., VIII, 25, 5.

<sup>108</sup> KAHIL (1977), p. 90-91, fig. 4. Abondante bibliographie sur l'*arkteia* : voir en dernier lieu FARAONE (2003), p. 43-68.

<sup>109</sup> Cf. JOST (1985), p. 410; cf. déjà L. BODSON (1978), p. 142-143.

<sup>110</sup> Hésychios, s.v. *Kallisto*. ARENA (1979), p. 21, s'appuie sur ce texte pour considérer que l'on ne peut exclure que Kallisto soit « una divinità locale antichissima, sacrificata successivamente alla maggiore divinità panhellenica ».

<sup>111</sup> Cf. BEVAN (1987), p. 17-21. Quant à l'idée d'une épiclèse Kallisté dérivant de Kallisto, on ne peut s'y arrêter puisque cette déesse est aussi attestée dans un autre contexte en Attique (cf. GUARISCO [2001], p. 77-78). Sur l'ambiguïté du rapport entre Kallisto et (Artemis) Kallisté, ARENA (1979), p. 21.

<sup>112</sup> Cf. Euripide, *Iphigénie en Tauride*, 1462-1467, dont le témoignage tend à être remis en question : EKROTH (2003), p. 59-118.

non plus ne permet de supposer une fête en son honneur<sup>113</sup>. Il n'y a d'ailleurs aucune nécessité que cette compagne d'Artémis ait été une ancienne déesse : le thème de la compagne chasseuse, qui se retrouve pour Atalante, ne renvoie pas à autre chose qu'à un schéma expliquant de manière redondante la nature chasseuse d'Artémis. La théorie de Kallisto « hypostase » d'Artémis paraît donc gratuite<sup>114</sup>, et elle a en outre l'inconvénient de présenter la forme d'ourse revêtue par Kallisto comme une qualité de nature, alors que le mythe la présente comme une métamorphose, thème qu'il convient de ne pas perdre de vue.

Dans les années 1980, on voit le concept d'initiation étendre son application au mythe de Kallisto et éclipser la notion d'« hypostase ». A. Henrichs, par exemple, en formule l'hypothèse en 1981, puis, en 1987<sup>115</sup>, il constate que « Kallisto est largement vue comme un modèle mythique pour l'initiation des adolescentes et leur entrée dans le monde adulte, par analogie avec le rite de l'*arkteia* lors duquel des groupes de fillettes prépubères 'faisaient l'ourse' dans divers sanctuaires d'Artémis ». De la même façon, K. Dowden note que le lien entre l'*arkteia* et Kallisto, « quoique non attesté dans les sources anciennes », est rendu vraisemblable par des similitudes de structure<sup>116</sup> : Kallisto vit avec ses compagnes retirée du groupe social, comme les fillettes rejoignent Artémis<sup>117</sup>. Puis Kallisto prend la forme de l'ourse, comme les fillettes à Brauron « font l'ourse ». Comme à Brauron enfin, après une période de ségrégation, une mort symbolique et un passage rituel, les jeunes filles devenaient métaphoriquement des ourses; elles étaient préparées pour le mariage. La légende de Kallisto se résumerait alors ainsi, selon P. Bonnechere : « d'adolescente vierge, la nymphe passe à l'état de femme adulte 'belle' et génitrice »<sup>118</sup>. L'ourse n'est plus alors liée au nom d'Arkās; c'est plutôt le « symbole thériomorphique d'un statut biologique ou social », selon l'expression de A. Henrichs<sup>119</sup>. C. Sourvinou-Inwood, parlant de Brauron, voit dans l'ours « un animal capable d'être apprivoisé », qui est donc une très bonne métaphore pour la « fille sauvage » que le rite apprivoise; l'ourse est aussi par excellence le symbole de la mère qu'est appelée à devenir la jeune fille<sup>120</sup>. Du mythe, on est passé au rite. K. Dowden, tout en reconnaissant qu'il n'y a pas l'ombre

<sup>113</sup> JOST (1985), p. 409.

<sup>114</sup> Cf. JOST (1985), p. 409-410 et 554 (avec une remise en cause plus générale de la notion d'hypostase divine). Voir aussi, à propos d'Iphigénie, les remarques de DOWDEN (1989), p. 44-46, qui vont dans le même sens.

<sup>115</sup> HENRICHs (1981), p. 202 et HENRICHs (1988), p. 265.

<sup>116</sup> DOWDEN (1989), p. 190.

<sup>117</sup> Cf. BERGEAUD (1979), p. 53 : « La retraite volontaire que la nymphe accomplissait auprès de la déesse, loin du palais de son père, présente les traits d'une véritable consécration »; le caractère d'initiation que prend cette retraite est souligné par l'emploi du mot *agoge*.

<sup>118</sup> BONNECHERE (1994), p. 135.

<sup>119</sup> HENRICHs (1988), p. 264.

<sup>120</sup> SOURVINOU-INWOOD (1990), p. 55-56; sur l'ourse qui donne naissance à un ourson informe qu'elle façonne après sa naissance, cf. BODSON (1978), p. 143. Pour les divers aspects de l'ours, voir aussi LONSDALE (1993), p. 180-186.

d'un rite évoquant l'*arkteia* autour de Kallisto, revendique le droit de restituer le rituel d'après le mythe (« c'est un plaisir de l'enquête que le rite puisse être restitué d'après le mythe »)<sup>121</sup>; il imagine ainsi qu'une jeune fille choisie enlevait son vêtement, se baignait et, avec un nouveau vêtement, devenait Ourse d'Artémis. Non seulement les rites de Brauron servent souvent de « parallèle » aux tenants de l'interprétation initiatique de Kallisto, mais A. Henrichs va jusqu'à affirmer un lien très fort entre la figure arcadienne et le sanctuaire attique : la représentation sur le fragment de cratérisque publié par L. Kahil de deux personnages à tête d'ours comporterait à la fois un propos cultuel et une référence mythique à Kallisto et à Arkas<sup>122</sup>, qui seraient ici représentés en ours; la transformation en ourse de Kallisto serait à l'arrière-plan du rite de l'*arkteia* qui en serait à Brauron la « réactivation ». Le mythe de Kallisto est-il donc étiologique d'un rite initiatique ? Est-il légitime de restituer le rite d'après le mythe ?

On soulignera, en premier lieu, que le thème de l'*arkteia* et celui de la métamorphose de Kallisto sont souvent interprétés l'un en fonction de l'autre. A. Brelich par exemple cite Kallisto comme parallèle en note à un long chapitre sur « Le fanciulle ateniesi », tandis que R. Arena parle de Brauron dans un article sur Kallisto<sup>123</sup>, et C.A. Faraone considère que le mythe péloponnésien et ses « thèmes initiatiques » ont aidé à l'interprétation des rites d'Attique. Mais un récent article de C.A. Faraone met précisément en doute l'interprétation de l'*arkteia* comme rite d'initiation<sup>124</sup>. Après avoir réexaminé l'ensemble des textes, l'auteur conclut que le rite n'a rien à voir avec « une initiation liée à une classe d'âge, un culte à mystère ou une quelconque sorte de préparation ou d'endoctrinement relatifs au mariage ». « Faire l'ourse » n'impliquerait pas une imitation de l'animal – elle n'est évoquée que tardivement par les textes –, mais à l'instar d'autres personnels des temples qui sont nommés d'après des animaux, le verbe désignerait un service divin de nature sacrificielle, ici en relation avec l'idée d'apaisement de la déesse, pour écarter de la cité famine et peste et, plus particulièrement, pour conjurer la crainte de la mort avant le mariage<sup>125</sup>. On devrait donc renoncer à tirer

<sup>121</sup> DOWDEN (1989), p. 190. Il n'hésite pas à affirmer, p. 191 : « The initiates are replaying the creation of the first Arcadian and in so doing the importance of their own prospective motherhood is enhanced ».

<sup>122</sup> HENRICHs (1988), p. 265. Cf. KAHIL (1977), p. 86-98, qui parle de prêtre et prêtresse masqués. Pour l'interprétation mythologique des deux personnages, cf. SIMON (1963), p. 87-88; P. BRULÉ (1987), p. 255; H. REEDER (1995), p. 327-328. L'idée d'Arkas-ours, qu'évoque le nom du héros, semble étrangère au mythe : Arkas né ours se trouve chez Hygin, *Astron.*, 2, 1, mais les monnaies arcadiennes de Phénéos et d'Orchomène montrent le petit Arkas comme un enfant : cf. TRENDALL (1984), p. 609-610.

<sup>123</sup> Cf. BRELICH (1969), p. 247-279 et, en particulier, p. 263, n. 69; ARENA (1979), p. 12-16; FARAONE (2003), p. 43-68. Cf. aussi HENRICHs (1981), p. 202, à propos d'Iphigénie, selon qui le mythe de Kallisto serait une « cristallisation narrative du même schéma ancien d'initiation qui a survécu dans le culte de Brauron ».

<sup>124</sup> FARAONE (2003), p. 43-68.

<sup>125</sup> Cf. déjà les remarques de FORBES IRVING (1990), p. 53, qui notait que le schéma est celui d'une consécration qui devient expiation de la mort d'une ourse.

argument de l'*arkteia* pour voir dans le mythe de Kallisto un schéma initiatique<sup>126</sup>. Il y a aussi des raisons propres au mythe arcadien.

Dans les différentes versions du mythe, on constate que la métamorphose en ourse n'est pas liée à une période de dévotion à Artémis; elle se présente plutôt comme un châtiment et une expulsion du monde de la déesse<sup>127</sup>. Ce n'est pas non plus une préparation à la réintégration dans la société : la transformation de Kallisto prélude à sa mort et/ou au catastérisme, et il serait bien arbitraire d'arguer que la mort n'est que symbolique si l'on prend en compte l'existence d'un tombeau de Kallisto en Arcadie<sup>128</sup>. C'est encore moins une préparation au mariage et à la maternité : séduite par Zeus, Kallisto donne naissance à un bâtard, Arkas, et l'enfant est dès la naissance retiré à sa mère pour être confié à des bergers ou à Maïa<sup>129</sup>. Bref, le mythe de Kallisto n'a de commun avec Brauron que la mention de l'ourse<sup>130</sup> et le voisinage d'Artémis; ce n'est pas un mythe d'initiation. De ce fait, il est totalement hasardeux de vouloir passer du mythe au rite : l'idée de déduire d'un mythe un rite supposé, que rien n'atteste, n'est pas ici de bonne méthode<sup>131</sup>.

Dès lors, l'idée d'un rituel d'initiation cède la place au système « transgression/régression »<sup>132</sup>. Ph. Borgeaud déjà, en 1979, tout en soulignant le « caractère d'initiation féminine » que revêt le séjour de Kallisto auprès de la déesse, limitait la portée de l'explication du mythe comme initiatique<sup>133</sup> : « L'*agoge* de Kallisto ne saurait toutefois être assimilée... à une institution de type initiatique, qu'elle décrirait »; il faisait observer à juste titre que « dans ce mythe de passage, la maternité, loin de paraître comme l'objet auquel prépare l'*agoge*, est présentée comme une *transgression* violemment imposée par Zeus à une héroïne dont l'attitude tout entière trahit le refus de la condition féminine ». Plusieurs analyses du mythe proposées dans les années 1990-2000 s'attachent à la transgression de Kallisto. L'accent est porté sur le fait que cette transgression est de nature sexuelle. C'est ce que notait Ph. Borgeaud : « La métamorphose en ourse... entretient une relation d'implication avec le thème de l'union sexuelle et de la grossesse qui rompent avec l'appartenance de Kallisto à Artémis »<sup>134</sup>. P.M.C. Forbes Irving le dit explicitement : « C'est

<sup>126</sup> Curieusement, LLOYD-JONES (1983), p. 98, invoque le parallèle de la légende cultuelle des Lykaia et les « rites d'initiation » des jeunes garçons qui y étaient pratiqués.

<sup>127</sup> Cf. BORGEAUD (1979), p. 54.

<sup>128</sup> Cf. BRELICH (1969), p. 262-63 et n. 69 : la transformation en ourse et la mort sous les flèches d'Artémis sont données comme deux formes de « mort rituelle ». Sur la tombe de Kallisto, voir ci-dessus, p. 359.

<sup>129</sup> Cf. FORBES IRVING (1990), p. 74, qui refuse de voir ici dans l'ourse un symbole d'amour maternel.

<sup>130</sup> Un passage d'Euripide isolé parle de métamorphose en lionne (Euripide, *Hélène*, 375-380) : voir FONTENROSE (1981), p. 73-74.

<sup>131</sup> Cf. les remarques de FORBES IRVING (1990), p. 52-53 et de GRAF (2003), p. 16-19.

<sup>132</sup> L'idée est en germe chez J. FONTENROSE (1981), p. 69-85, qui insiste sur la « transgression sexuelle », sans parler de « régression » pour le châtiment.

<sup>133</sup> BORGEAUD (1979), p. 53.

<sup>134</sup> *Ibidem*.

comme résultat d'une activité sexuelle illicite que Kallisto devient un animal »<sup>135</sup>. L'idée est la même chez C. Sourvinou Inwood; elle souligne que le contact érotique avec les dieux est dangereux pour les mortels; le résultat est que la femme (ici Kallisto) perd son humanité et verse dans le pôle de l'animalité<sup>136</sup>. Même si la transgression n'a pas été voulue, ajoute D. Lyons, le passage de la virginité à la vie sexuelle par le biais de relations illicites provoque une réaction violente d'Artémis<sup>137</sup>. Chez tous ces auteurs, le « paradigme de la transgression sexuelle » est l'explication de l'antagonisme entre Artémis et Kallisto<sup>138</sup> et de la métamorphose en animal de Kallisto. Le choix de l'animal, une ourse, n'est plus lié au caractère maternel de celle-ci; l'ourse est désormais un symbole de sauvagerie, un animal inapprochable<sup>139</sup>. La métamorphose de Kallisto est un retour à l'état sauvage, une « régression ».

De cette « régression », Ph. Borgeaud offrait déjà une explication, qui n'est pas différente de celle de la métamorphose en loup de Lykaon : « Au moment où Kallisto devient mère et devrait apparaître ainsi, en Arcadie, comme le modèle mythique de la jeune femme retirée de l'univers sauvage où règne Artémis, la thériomorphie qui l'afflige vient rappeler la précarité entre le sauvage et le culturel »<sup>140</sup>. C'est la même orientation que l'on trouve dans l'ouvrage récent de F. Frontisi sur les métamorphoses<sup>141</sup> : lorsque l'homme se heurte au dieu, la métamorphose est souvent l'issue du choc qui l'affronte au divin : « l'être humain peut basculer, brusquement arraché à son espèce, pour se perdre dans l'animal ». Et l'auteur de parler de « bestialisation », d'« animalisation »; Kallisto est punie d'une « régression à l'animalité qu'incarne l'ourse et qui sommeille dans toute femme ».

On est désormais dans la logique « transgression/régression » déjà analysée pour Lykaon<sup>142</sup>. Selon Ph. Borgeaud<sup>143</sup>, les deux métamorphoses de Lykaon et de Kallisto seraient à relier à une même crise à l'issue de laquelle « la proto-humanité est arrachée à une trop grande proximité à la fois des dieux et d'une animalité sauvage qui a la figure au masculin du loup, au féminin de l'ourse ». Faut-il voir dans ces mythes connexes de métamorphose, avec F. Frontisi, un « désir du différent, de l'étrange, de l'étranger »<sup>144</sup> ? C'est ce

<sup>135</sup> FORBES IRVING (1990), p. 73.

<sup>136</sup> SOURVINOU-INWOOD (1991), p. 49.

<sup>137</sup> LYONS (1997), p. 98.

<sup>138</sup> LARSON (1995), p. 116.

<sup>139</sup> Cf. Aristote, *Hist. anim.*, 519a, 18-30. Cf. FORBES IRVING (1990), p. 73-74 et LONSDALE (1993), p. 182-183.

<sup>140</sup> BORGEAUD (1979), p. 54.

<sup>141</sup> FRONTISI-DUCROUX (2003), p. 17 et 152.

<sup>142</sup> À noter un emploi du « paradigme » de la transgression pour analyser les mythes où un héros est rendu aveugle par une divinité dont il a dérobé la vue : BUXTON (1980), p. 22-37, en particulier p. 34 : « people whose acts of transgression take them momentarily 'above' the limits of humanity and who are then reduced to a condition 'below' that of 'normal humanity.' »

<sup>143</sup> BORGEAUD (1979), p. 61, résumé par ELLINGER dans son compte-rendu de *L'Homme* (1981), p. 121.

<sup>144</sup> FRONTISI-DUCROUX (2003), p. 271.

qu'avançaient déjà C. Bonnet et C. Jourdain-Annequin à propos du bestiaire d'Héraklès<sup>145</sup> : depuis E. Durkheim et L. Lévy-Bruhl, écrivaient-elles, « il n'échappe à personne que certains rites des métamorphoses d'êtres humains en animaux répondent à un besoin nostalgique d'effacer une barrière ontologique qui a fini par séparer ceux qui, jadis, *in illo tempore*, vivaient en communauté et partageaient une même condition au monde. Les *Métamorphoses* de Franz Kafka sont une illustration significative de ce thème ».

Que conclure ? Cette étude a montré comment l'exégèse de deux mythes de métamorphose avait emprunté successivement, mais parallèlement, des modèles interprétatifs très différents : avatars d'un dieu animal, puis « scénario initiatique ». À l'heure actuelle, on a abouti, semble-t-il, à un schéma consensuel qui met en valeur le thème « transgression/régression ». Mais je me garderai bien de considérer l'explication comme définitive.

Madeleine JOST

Université de Paris X – Nanterre  
200, av. de la République  
F – 92001 NANTERRE Cedex  
Courriel : mjost@club-internet.fr

## Bibliographie

- ARENA, R., « Considerazioni sul mito di Callisto », *Acme* 32 (1979), p. 5-25.
- BEVAN, E., « The goddess Artemis, and the dedication of bears in sanctuaries », *BSA* 82 (1987), p. 17-21.
- BODSON, L., *IEPA ΖΩΙΑ. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1978.
- BONNECHERE, P., *Le sacrifice humain en Grèce ancienne*, Athènes / Liège, 1994 (*Kernos*, suppl. 3).
- BONNET, C., JOURDAIN-ANNEQUIN, C., « Préface », in C. BONNET, C. JOURDAIN-ANNEQUIN, V. PIRENNE-DELFOGE (éds), *Le bestiaire d'Héraklès. IIIe Rencontre béracléenne*, Liège, 1998 (*Kernos*, suppl. 7).
- BORGEAUD, PH., *Recherches sur le dieu Pan*, Rome, 1979 (*Bibliotheca Helvetica Romana*, 17).
- BOURGUET, E., *Fouilles de Delphes* III, 1, Paris, 1910.
- BRELICH, A., *Paidés e Parthenoi*, Roma, Edizione dell'Ateneo, 1969.
- BREMMER J. (éd), *Interpretations of Greek mythology*, London/Sidney, Routledge, 1987.
- BRULÉ, P., *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et sociétés*, Paris, Les Belles-Lettres, 1987 (*Annales littéraires de l'Université de Besançon*, 363).
- BURKERT, W., *Structure and history in Greek mythology and ritual*, Berkeley et al., University of California Press, 1979, p. 5-6.
- BURKERT, W., *Homo necans. The anthropology of ancient Greek sacrificial ritual and myth*, Berkeley et al., University of California Press, 1983 (trad. et éd. augm. de : *Homo Necans. Interpretationen altgriechischer Opferriten und Mythen*, Berlin, 1972).
- BUXTON, R., « Blindness and limits: Sophokles and the logic of myth », *JHS* 100 (1980), p. 22-37.
- BUXTON, R., « Wolves and werewolves in Greek thought », in J. BREMMER (éd), *Interpretations of Greek mythology*, London / Sidney, Routledge, 1988, p. 60-79.

<sup>145</sup> BONNET, JOURDAIN-ANNEQUIN (1998), p. 8.

- CALAME, C., « Le rite d'initiation tribale », *RHR* 220 (2003), p. 5-62.
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque I*, Paris, 1968.
- COOK, A. B., *Zeus : a study in ancient religion I*, Cambridge, University Press, 1914.
- DETIENNE, M., *Dionysos mis à mort*, Paris, Gallimard, 1977.
- DETIENNE, M., « La table de Lycaon », *MLN* 106 (1991), p. 742-750.
- DETIENNE, M., SVENBRO, J., « Les loups au festin ou la Cité impossible », in M. DETIENNE et J.-P. VERNANT, *La cuisine du sacrifice en pays grec*, Paris, Gallimard, 1979, p. 215-237.
- DOWDEN, K., *Death and the maiden. Girls' initiation rites in Greek mythology*, Londres / New York, Routledge, 1989.
- DURAND, J.-L., *Sacrifice et labour en Grèce ancienne. Essai d'anthropologie religieuse*, Paris, Découverte, 1986.
- ECKELS, R.P., *Greek Wolf-Lore*, Philadelphie, 1937 (Dissertation de l'Université de Pennsylvanie).
- EKROTH, E., « Inventing Iphigeneia? On Euripides and the cultic construction of Brauron », *Kernos* 16 (2003), p. 59-118.
- ELLINGER, P., Compte-rendu de Ph. Borgeaud, *Recherches sur le dieu Pan*, 1979, *L'Homme* 21 (1981), p. 121-124.
- FARAONE, C.A., « Playing the bear and fawn for Artemis. Female initiation or substitute sacrifice », in D.B.D. DODD, C.A. FARAONE (éds), *Initiation in ancient rituals and narratives. New critical perspectives*, London / New York, Routledge, 2003, p. 43-68.
- FARNELL, L. R., *Cults of the Greek States I / II*, Oxford, Clarendon Press, 1896.
- FONTENROSE, J., *Orion. The Myth of the hunter and the huntress*, Berkeley, University of California Press, 1981.
- FORBES IRVING, P.M.C., *Metamorphoses in Greek Myths*, Oxford, Clarendon Press, 1990.
- FRANZ, R., *De Callistus fabula*, Leipzig, 1890.
- FRAZER, J.G., *Description of Greece IV : Commentary on books VI-VIII*, London, Macmillan and Co, 1913.
- FRONTISI-DUCROUX, F., *L'homme-cerf et la femme-araignée : figures grecques de la métamorphose*, Paris, Gallimard, 2003 (*le Temps des images*).
- GEISAU, H. VON, s.v. « Kallisto », *Der Kleine Pauly* III (1969), col. 88.
- GERNET, L., « Dolon le loup », in *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, Maspero, 1968, p. 154-171.
- GOURMELEN, L., *Kékrops, le roi serpent. Imaginaire athénien, représentation de l'humain et de l'animalité en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles-Lettres, 2004.
- GRAF, F., *Greek mythology. An introduction*, Baltimore / Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- GRAF, F., « Initiation: a concept with a troubled history », in D.B.D. DODD, C.A. FARAONE (éds), *Initiation in ancient rituals and narratives. New critical perspectives*, London / New York, Routledge, 2003, p. 3-24.
- GUARISCO, D., « Comparare il comparabile. Artemide e i riti di passaggio », in D.M. COSÌ (éd), *L'arkteia di Brauron e i culti femminili*, Bologne, Università degli studi di Bologna, 2001, p. 77-78.
- HALM-TISSERANT, M., *Cannibalisme et immortalité. L'enfant dans le chaudron en Grèce ancienne*, Paris, Les Belles-Lettres, 1993.
- HARRISON, J., *Themis. A study of the social origins of Greek religion*, Cambridge, 1912.
- HENRICHs, A., « Human sacrifice in Greek religion : three case studies », p. 265, in *Le sacrifice dans l'antiquité*, J. RUDHARDT, O. REVERDIN (éds), *Vandoeuvres / Genève*, [Fondation Hardt], 1981 (*Entretiens sur l'antiquité classique*, 27), p. 198-208.
- HENRICHs, A., « Three Approaches to Greek Mythography », in J. BREMMER (éd), *Interpretations of Greek mythology*, London / Sidney, Routledge, 1987, p. 242-277.
- HERTZ, W., *Der Werwolf*, Stuttgart, 1862.
- HUGHES, D.D., *Human sacrifice in ancient Greece*, Londres / New York, Routledge, 1991.

- JEANMAIRE, H., *Couroi et Courètes. Essai sur l'éducation spartiate et sur les rites d'adolescence dans l'antiquité hellénique*, Lille, Bibliothèque universitaire, 1939.
- JOST, M., *Sanctuaires et cultes d'Arcadie*, Paris, Vrin, 1985 (*Études péloponnésienne*, 11).
- JOST, M., « À propos des sacrifices humains dans le sanctuaire de Zeus du mont Lycée », in R. HÄGG (éd), *Peloponnesian Sanctuaries and Cults*. Proceedings of the Ninth International Symposium at the Swedish Institute at Athens, 11-13 June 1994, Stockholm, 2002, p. 183-186.
- KAHIL, L., « L'Artémis de Brauron : rites et mystères », *AK* 20 (1977), p. 86-120.
- LARSON, J., *Heroine Cults*, Madison, University of Wisconsin Press, 1995.
- LEJEUNE, M., *Mémoires de philologie mycénienne*, première série (1955-57), Paris, CNRS, 1958.
- LÉVÊQUE, P., « Sur quelques cultes d'Arcadie : princesse-ourse, hommes-loups et dieux-chevaux », *Inf. Hist.*, 1961, p. 93-108.
- LEVY-BRUHL, C., *L'âme primitive*, Paris, 1927, p. 192-197.
- LOYD-JONES, H., « Artemis and Iphigeneia », *JHS* 103 (1983), p. 87-102.
- LONSDALE, S., *Dance and ritual play in Greek religion*, Baltimore / Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- LYONS, D., *Gender and immortality: heroines in ancient Greek myth and cult*, Princeton, N.J., Princeton University Press, 1997.
- MAGGIULLI, M., « Artemide-Callisto », in *Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner*, Genova, Istituto di filologia classica e medioevale, 1970, p. 179-185.
- MAINOLDI, C., *L'image du loup et du chien dans la Grèce ancienne d'Homère à Platon*, Paris, éd. Ophrys, 1984.
- MCPHEE, I., s.v. « Kallisto », *LIMC* V, 1 (1990), p. 940-44.
- MOREAU, A., *Mythes grecs I : origines*, Montpellier, Université Paul-Valéry, 1999.
- MORETTI, L., *Olympionikai, i vincitori negli antichi agoni olimpici*, Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1957.
- MÜLLER, K.O., *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie*, Göttingen, 1825.
- NILSSON, M.P., *Geschichte der griechischen Religion* I, München, Beck, 1955<sup>2</sup>[1941].
- PICCALUGA, G., *Lykaon, un tema mitico*, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1968.
- PRZYLUCKI, J., « Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes », *RHR* 121-122 (1940), p. 128-145.
- REEDER, H., *Pandora's Box. Women in Classical Greece*, Baltimore, The Walters Art Gallery, Princeton University Press, 1995.
- ROUGEMONT, F., « Les noms de dieux dans les tablettes inscrites en linéaire B », in N. BELAYCHE, P. BRULÉ, G. FREYBURGER, Y. LEHMANN, L. PERNOT, F. PROST (éds), *Nommer les dieux. Onomastique et religion dans l'antiquité méditerranéenne* (sous presse).
- ROUSSIOTI, D., « Did the Mycenaeans believe in theriomorphic divinities ? », in R. LAFFINEUR, R. HÄGG (éds), *Potnia. Deities and Religion in the Aegean Bronze Age*. Proceedings of the 8<sup>th</sup> International Aegean Conference, University of Göteborg, 12-15 April 2000, Liège, 2001, p. 305-311.
- SALE, W., « The story of Callisto in Hesiod », *RhM* 105 (1962), p. 122-141.
- SALE, W., « Callisto and the Virginity of Artemis », *RhM* 108 (1965), p. 11-35.
- SIMON, E., *Festivals of Attica. An Archaeological Commentary*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1963.
- SOURVINOU-INWOOD, C., « Crime and punishment: Tityos, Tantalos and Sisyphos in *Odyssey* 11 », *BICS* 33 (1986), p. 37-58.
- SOURVINOU-INWOOD, C., « Lire l'*arkteia*. Lire les images, les textes, l'animalité », *DHA* 16, 2 (1990), p. 45-60.
- SOURVINOU-INWOOD, C., *'Reading' Greek culture. Texts and Images, Rituals and Myths*, Oxford, Clarendon Press, 1991.
- TRENDALL, A.D., s.v. « Arkas », *LIMC* I (1981), p. 609-610.



WATHELET, P., « Homère, Lykaon et le rituel du mont Lycée », in J. RIES, H. LIMET (éds), *Les rites d'initiation*. Actes du colloque de Liège et de Louvain, 20-21 nov. 1984, Louvain-la Neuve, 1986, p. 285-297.